

## F. ヘルダリンにおける詩作の意図

岩 井 洋

### Absicht der Dichtungen F. Hölderlins

Hiroshi Iwai

(Mai, 1983)

### は じ め に

F. ヘルダリンと近代詩人らとを画す大きな差異は、ヘルダリンにおけるテーマ・素材に係わってゆく時の深い求心力であり、彼の力および精神がもつ受容容量の広さであり、その結果としての詩文空間の立体性である。シラーに言わせれば<sup>1)</sup>、近代詩人の特徴はその感傷性にあり、自然に対して意識的な同一化を試みざるをえない。それによって、近代詩人らが作る詩空間においては、詩人と自然対象は分断され、自然対象は詩人の感性を伝える媒介物へと化してゆく。対象は対象としての独立性・自立性をもつことがなくなり、詩人にとって自家菜籠中の物という従属的地位へと転落している。テーマが不在となり、詩は詩人の体験をきっかけとしたものへ、いわゆる体験詩へとなだれ込み、詩作化の必然性は詩人の主意的な恣意性へと転化してゆく。Johann Christian Günther は体験詩をひっさげてドイツ近代詩への突破口を切り開き、それまでのバロック文学における空虚な形式偏重を打ちこわした。ドイツロマン派は Günther の形式破壊に続く文学潮流であった。

初期ロマン派が活躍していた時期に生を得ていたヘルダリンは、当時の人々がほとんど使わなかったオーデ、ヒュムネ形式を集中的に採用している（彼のヒュムネ形式はオーデの痕跡を強くもち、極端に言えばオーデ的ヒュムネといえよう）。オーデ形式は極めて厳格なものであり、詩化過程で多様な制約を求めるものであるが、同時にこの形式は、その詩空間において、崇高な精神と凝集した理念の展開のみを許すものであり、低俗・卑俗な事象の参入は忌避される。かくしてオーデ、ヒュムネにおいては、全く gehoben (高貴) なる情調、エーテルが詩空間の中に漂うことになる。その詩空間は、現実から独立した位相を得、現実とは相容れない質をもち、現実的な事象も美的な、形而上的な理念へと昇華されてゆく。現実という属性を引きずることがない、つまり、現実へアンティという係わり方で従属してゆくことがない、全く自立した空間である。アンティである限り、その詩空間は、初期ロマン派のごとく、いまだアンティが冠せられているもの、この場合は現実に

足をとられているのだから。ヘルダリン詩空間の完結性、理念性とは、現実から自立しつつ同時に現実への対立性によって規定された質ではないのか？ 現実に対して理念的な対立項を、詩文を通して提出しようとしてヘルダリンは自らの詩世界を現実から自立させて展開させているのではないか？ この小論においては、以上の問題を扱いつつ、ヘルダリンが詩文に託したものは、彼の時代意識、いわゆる転形期としての時代意識の中で生み出されているものであり、彼の詩は、時代状況への対立とその調和の試みであったことを述べるものである<sup>2)</sup>。

# 1.

ヘルダリンの詩文において Oxymoron (矛盾語法) はよく散見され、とりわけ詩の高まりの中で重要な意味内容を引き受けている。

Und der Jüngling, der Strom, fort in die Ebne zog,  
Traurigfroh, wie das Herz, wenn es, sich selbst zu schön,  
Liebend unterzugehen,  
In die Fluthen der Zeit sich wirft.<sup>3)</sup>

(そしてその若者、河は 広々とした野へ旅立って行った、  
悲しげに喜ばしく、まるで、心が あまりに美しき わが身を 愛するがため  
没落しようとして、  
時の流れに おのが身を投げ入れるがごとくに。)

ネッカー川がハイデルベルクという安定し持続する世界に住まう詩人と出会う。川の流れは一瞬停止し、その後川はハイデルベルクの大地を去って、再び一人旅立つ場面である。「悲しげに喜ばしく (Traurigfroh)」という Oxymoron は、旅立つ瞬間のネッカー川の感情を、「生動せるリズム」によって見事に表現している。ハイデルベルクの風物や大地、つまり「古きものども」との共生が与えてくれるやすらぎを自ら拒絶せねばならぬ悲しみが一方ではあり、他方には、ギリシャのナルシスのごとく、川面に映った顔の美しさをわがものにせんとして川に身を投げ、美しきものとの合一の中で、その美に十全に浸ることができる喜びがある。この全く相対立する感情の2層が一語でまとめ上げられ、一瞬のうちに凝縮され、しかも、一方が高まれば、他方も高まるといった、相互増幅的なバランス関係の中に置かれている。このような2対立項が、対象において瞬間的にまとめ上げられ、微妙な混交という相を展開するのがヘルダリンにおける驚異 (Staunen) の実体であり、いわゆる「知的直観 (intellektuelle Anschauung)」<sup>4)</sup> が与えてくれるものなのである。

ヘルダリンとともに、ゲーテもその詩文中で Oxymoron を多用している。しかしゲー

テにおける Oxymoron はシンメトリカルな静止性を特徴とする。対象への自らの感情の転化として、自己の心情の揺れを対象と対応させ、その主観的感情が具体的形象を与えられたものとしてゲーテの Oxymoron は機能している。これに対して、ヘルダリンにおいては、自然対象に対する彼の誠実さゆえに、自然対象の揺れが自らの心情の揺れとなり、例えば、川という動的、波動的うねりを示す対象と対応する中で、そのまま Oxymoron はパラドキシカルな相互作用という詩文上での動的展開を示すことになる。W. ホーフはヘルダリンの複合語 (komplexe Worte) について次のように述べている。「しかし大事なものは、ヘルダリンにおける複合語の使用である。しかしその際、語の本来の意味と転義の意味との間にはいかなる結合もなく、両者はある複合体 (komplexe) へと包み込まれており、そのために、いかなる関係によっても決して分断されることはない。」<sup>5)</sup> さらに続けて、「複合語から、……、矛盾した同一性 (paradoxe Identität) が生ずる。」<sup>5)</sup> といい、この論拠として、ヘーゲルの「自然とは理念における他在である」という言葉を持ち出している。そもそもヘーゲルのこの言葉は、所与存在が常にそれ自らにとって否定的に働く他在を通して、つまり外化することを通して総合存在へ至りつくという弁証法的パラドックスを語っている。理念存在としての絶対精神に自然は否定的に関与し、理念に対して対極的に立つ図式をかちえる<sup>6)</sup>。かくして、絶対精神が、自らの他在としての自然を通して自らを外化させ、対自存在へと置換させる機能を担い、このような矛盾にみちた過程を経てのみ絶対精神は唯一自己展開されうるのである。つまり、自然は絶対精神に対して壁のごとく立ちはだかりつつ、絶対精神はその壁との衝突の中で自らの展開を保証されるという旨である。

ヘルダリンの哲学論文 ›Urtheil und Seyn‹ 中に次の言葉がある。「……それとは逆に、das Ich は Ich の Ich からの分離によってのみ可能なのである。何の意識もなく Ich! と言うことがどうしてできよう。だが、そもそも自意識はいかにして可能なのだろうか？ それは、私は自分自身に立ち向かっている、そして、自分自身から (このように) 離れつつも、この自己を同一のものとして考えることによってである。」<sup>7)</sup> 意識する自己と意識されている自我は、両者の統一概念たる Seyn の 2 局面である。この 2 局面はお互い同志の分離によって自我意識を高め合う。各個別の特殊なる因子が自らの特殊性を発揮すればするほど、つまり、お互い同志の分離がもつ緊張度を増せば増すほど、特殊因子が構成する全体の像は一層明瞭にされてゆく。ここに、2 分離する因子は両極へと自己運動の軸を拡大させてゆくことによって、むしろ全体性はより一層その緊密度を増すという、ヘルダリンの思考スタイルが表現されている。ホーフの言う「矛盾した同一性」<sup>8)</sup> は、矛盾が高まれば高まるほど、同一性の内実はより豊かになるという一種弁証法的な関係がもつ生産性を

語っている。ゲーテの Oxymoron においては、このような生産性は保証されえないのである。あるいはまた、traurigfroh の語を各々の「本来の意味」へと呼び戻し、両語の原義へとこの Oxymoron を分断させ、そこで解釈を終えてしまうことも、ヘルダリンにおける Oxymoron の必然性を無視することになり、「矛盾した同一性」の「矛盾」に立ちどまり、「同一性」がもつ内容発展に答え切れなくなってしまうのである。そのような解釈は、デカルトの klar und deutlich なる合理的なる解釈である。しかし、Oxymoron は、ヴィーコが解釈学の対象領域とした<sup>9)</sup>、人間・自然の、合理的解釈では割切れぬ部分を語り出し、2語の重層関係において、詩語の中で生み出される一種の残像を提出してくるのである。

1797年の夏、ヘルダリンは弟にあてて次のように書き送っている。「お前は私の精神状態や、(今) たずさわっていることについて尋ねているが、前者は光と影で作られている。ちょうどどの人もそうであるようにね。但し、その程度は、私にあっては、時としてより激しく、より甚だしく顕著であるがね。」<sup>10)</sup> フランクフルトでのズゼッテ夫人、いわゆるディオティーマとの関係が文面の背後にあることは明らかであるが、通常においても、ヘルダリンの精神の揺れ、明と暗との揺れは甚だしい。彼において、精神の明への高まりは、その反動として、より一層大きな逆の振幅となって暗へと転ずるのである。このようなヘルダリンの心の波動の中で、traurig froh という2語は、静止的なシンメトリカルな関係ではなく、動的な、相互増幅的關係をもつことがわかる。前述したように、traurig froh における traurig、悲しみとは、集いが与えてくれるなごやかさを拒否して個的生を選ぶことから生まれ、一方喜びとは、個的生が約束する甘美なる充足感を語っている。一般的に言うなら、共同的生と個的生、各々の生がネッカー川を魅惑し、自らの側へとその川を引き込もうとしている。この個的生と共同的生とは、人間精神を規定する2局面であり、その2局面は常に、人間精神において、2つの対極へ進む牽引力として交叉する。つまり、この両方向への魅力は、人間精神を引きつけ、かつ選択の決断を迫る大いなる悩みとなって現われる。しかしこのような一般的状況のみならず、この2つの力の間の緊張が増幅し合い、その緊張度が最も高まる極は死の瞬間、生から死へと移りゆく時点である。エトナ火口に身を投げ入れる直前のエムペドクレスの精神はそれを語っている。死の瞬間、個的生への魅力と共同的生への魅力は最も激しい対立を示し、死を意図する人間の精神を支配するのである。そもそも川とは、詩的メタファーとして死を現わすものであるが、ネッカー川の流れゆく様は詩人ヘルダリンに対して死を暗示する力となり、その川の死へ急ぐ方に彼は魅入られ、自らの死をも予感させているのである。かくして、traurig froh が語り出す2局面は自殺という事象に同一性を得ているのであり、両者の高まりは詩人における自



殺の意識を一層語り出すことになるのである。死という一事象は個的生と共同体的生各々の力、局面が瞬間的に凝集される所にその精神の規定を持っているのであるから。

traurigfroh という Oxymoron は死を意識する時の人間心象をきわめてよく語り出している。この 2 語を各々分断させて解釈を終えてしまうことは、この 2 語により構成されている事象、2 局面がもつ同一性、つまり、2 局面をその内実に包摂している存在の様式とは何かということに答え切れなくなり、Oxymoron が生命とする 2 語一語の一語が無視されてしまうのである。むしろ 2 語が衝突する際に生じてくる火花の方が大切なのであるから。

## 2.

1799 年ヘルダリンは弟にあてて次のような手紙を書いている。「この 2 人は（タレスとソロモン）ともにギリシャ、エジプト、そしてアジアを遍歴し、多くの点において普遍化されていた世界の国家制度や哲学者らに精通したのである。しかしその際、彼らはまことに良き友人達であった。彼らは、自らの本性をとともに保持するには、目をあけてはならず、（開く価値のある）世界へ心を開いてはならぬと我々に対して説くすべての哲学者らに比べれば、より人間的であり、より素朴でさえあった。さて、ドイツ人たちは、その大部分がこのようにひどく偏狭な状態の中にいたので、極端なまでの関心の普遍性へと突き進む、人間の胸中における無限な志向を明らかにする哲学者らの影響ほど、彼らに対して、有益な影響を与えるものもなかった。その哲学は人間本性の偉大なる自発性に余りに一面的に依拠しすぎていたにしても、しかしそれは、時の哲学として唯一可能な哲学であったのである。」<sup>11)</sup>

ヘルダリンの生きた時代は、近代ヨーロッパの開始期として、近代世界を作り上げてゆく諸傾向が一挙に歴史の表面へと現われ出て来た時期であった。転形期として自らの時代を認める彼にとって、その象徴的事件はフランス革命の勃発であった。分割され尽くした観を呈するドイツ領邦君主国家といえども、その内部にあっては商工業生産が着実に拡大・発展を遂げていた。しかし、その発展は小領邦国家の枠に収められ、不十分でありながらも、一定の安泰が保たれていた。こうした状態の中へ、仏革命の、自由なる個人の政治、社会的保証、デカルト以来、単に形而上的質しか持ち得ていなかった“自我”の歴史実体が現実的な質を帯び、歴史を動かす駆動力として機能し始めたのである。この隣国で突如生じた歴史の激動が、封建的ヒエラルヒー形態の中で中世的生活秩序の感覚に浸りきっていたドイツを襲ったのである。この「雷鳴」<sup>12)</sup>に敏感に反応したドイツ人の青年層において、その対岸の火は、自国ドイツにおける封建的レジュームと対照化され、その中で

生きる踳躓した生の意識を強くいただくことになった。かくして彼らは隣国フランスにおける理想の現実化、それに対して、非理想的な自国ドイツという理想と現実との甚だしい落差に直面させられることになった。しかし、この断絶は、中世的社会秩序が近代の潮流と衝突し、革命という具体的な事件があったなら、まだしもその期間や度合いを少なくしたであろう。少くとも、革命によって、歴史矛盾は一応の解決を得、理想が具体化されうるといふ充実感、手答を彼らはつかむことができたであろうから、しかし、近代の時代傾向に対し、ドイツは、小分割という形態をとっていたおかげで、その力の拡散を可能とし、また、その近代的傾向を既成秩序の改編という形で、「なしくずし」<sup>13)</sup>の解決を計ったのである。かくして若者における無力感は増す。近代的諸傾向を既成秩序の中へ「なしくずし」的に吸収することによって、仏革命精神が宙に浮き、その理想が現実的な受容の器を失ってしまったからである。かくして、中世的生活感覚が革命という断層を経ることなく近代に至っても引きずられ、人々の生の意識は相も変わらず中世ゲマインシャフト的生活意識により規定されていたのである。

上述の手紙において、歴史転形期であり、近代の声が汎ヨーロッパ、汎世界的色調を得てきており、とりわけ隣国フランスとは不可避免に関係を持たねばならぬ時期にもかかわらず、時代の動きに直接反応せず、目を外へ向けようとしなないドイツ人の姿が描かれている。「偏狭な (borniert)」安住感を約束する自分達の小さな領邦国家という枠の中で、人々は求心的な生を営み続けるばかりであった。その「巨大な休憩地」<sup>14)</sup>を前に、自由な精神の持ち主たちは、現実を意識すればするほど増々、非現実的、抽象的世界へと逃げ込んでいった。それは一方ではロマン派文学空間であり、他方ではドイツ観念論という観念の体系であった。例えば、ノヴァーリスの >Hymne an die Nacht (夜の讃歌)<<sup>15)</sup>は当時のロマン派文学者達の精神位相を見事に打ち出している。彼にとって夜とは、一種の神秘空間として、現実を括弧づけし、幻想的場において彼岸世界を享受する可能性を与えるものとしてあった。現実への反証という積極的意味を持つものではなく、此岸の生では許されぬ非合理的な浮遊空間への希求が、時間・空間という規定を受けることのない世界への夢が、ノヴァーリスにおける夜の価値であった。カトリシズムを精神基調とする初期ロマン派の人々にとって、文学空間とは、現実の中に非現実空間を提供するカトリック教会の機能と符合するものであり、世俗の汚濁を清め神との神聖なる関係を得られうる一つの無限空間として存在するものなのである。一方ドイツ観念論哲学は、人間存在から政治・社会的側面を、つまり、社会的規定部分を除去し、その残りの、個人が純粋なる個として純化されている領域のみに対象を限定し、そこから派生的に、国家・社会を問題にした。かくして個人は、一つの理念的存在へと昇華されてゆき、抽象物へと化してゆく。人間は具体

的に、現に (da) 生きているものとしてではなく、巨大な観念体系の集合体となり果て、概念へと寸断される奇怪なものとなってしまっている。ヘルダリンの時代を支配していたロマン派文学とドイツ観念論哲学はともに外へ開かれゆくベクトルではなく、逆に個の中へと求心的に閉じ込めてゆく当時のドイツ精神の在り方を語っている。プラス方向へ積極的に出向くのではなく、マイナス方向へと自己収斂する当時の時代精神の在り方を。

Der Nordost wehet,  
Der liebste unter den Winden  
Mir, weil er feurigen Geist  
Und gute Fahrt verheißet den Schiffen.<sup>16)</sup>

(北東風が吹く、/ 私にとって最も好ましい風が、/ というのも その風は  
船乗りたちに熱き精神とよき航海を約束するのだから。)

1802 年のボルドー旅行を契機として作られたこの詩の主要テーマは、ヘルダリンにおいて常に切迫した思いで語られる旅であり、旅という形で提出されている、文化・文明の相互浸透への、世界的・普遍的意識獲得への訴えである。〈Am Quelle der Donau〉は、この文化・文明の相互浸透を、その第一節において、パイプオルガンの旋律が王宮の各部屋へと拡がりゆく形容をもって語り出している。相互浸透の媒介物は、〈Andenken〉では海、船乗りであり、〈Am Quelle der Donau〉では川である。かくて伝播の手段 (moyen) はその具体性を持ち、しかも歴史的事実として現実的伝承性を帯びている。大地という持続せる質をもつ物を通して担われるが故に、過去の歴史運動、例えば 〈Am Quelle der Donau〉におけるゲルマン人のヘレニズム受容は媒介物の持続性ゆえに、再現しうる可能性を持っている。再現される異文化との接触は、一種はつらつとした期待・受容として、「目覚ますもの (Erweckerin)」<sup>17)</sup> として、エーテルの如く行なわれ、闘争という状況でなされるものではない。啓発という、既成のレベルを一段高めゆく光明としてのアクセントを、異文化は与えるのである。

このような外的因子との接触は、しかし同時に、自らの固有性を認識せしめることにもつながる。「そして広々とした野においても生きるもののみが、自らの部屋で快適に過ごすように、普遍的な意識と世界への開かれた目がなければ、個性的な、すべての人間にとって独自の生も成り立ちえないのである。」<sup>18)</sup> 世界への開かれた目と、個人的な独自なる生とがバランス化され、さらに相互増幅的な関係位相の中へと置かれている。両者が互いにいわずば弁証的關係を形成することでその文明の質的發展は保証されゆくという旨である。さらにこの両者は相互移入といった性格も持つ。有名なペーレンドルフへの手紙の中でヘル

ダリンは、「しかし固有のものは、異質なものと同じく十分に学ばねばなりません。」<sup>19)</sup>と語っているが、異質なものを学ぶことは、固有なるものを学ぶことを意味し、両者は分離できぬ質を持っている。異質なものへ向かうベクトルは、実は固有なるものへと向かっているベクトルなのである。ヘルダリンにおいて外へと遠心的に出てゆく作業は、同時に中へと求心的に向かう作業を意味するのである。しかしこのような運動は当時のドイツにおいてまだ存在していなかった。固有なる生の意識化は、普遍的意識と同時並行して進行して行くはずなのだが、人々はただただ自らの狭い領域の中へ留まり、自己内に収斂する生に安住するのみであった。

このようなドイツ人の精神状況は、形而上学への不信に並行して、その救いようのなさ深めてゆく。形而上学の崩壊という近代の傾向をハイデッガーは、プラトン以来の超感性界、「まさにそれが真実な世界であり、そもそもが現実的世界」<sup>20)</sup>であったはずの、いわばイデアの世界に対する信仰を人々が失なってしまっていることにみている。彼岸界など存在せず、この世に存在するのはただこの此岸界のみであるとする人々は、そのような意識によって「神を殺害」しているのである。この世の背後に存在する理念的、形而上の世界への不信が支配する近代は、ジャン・パウルが言う、「ギリシャ人らは、自分らが歌ったものを、神々や英雄を信じていた。それらの真実さに対する信仰を強くもっていた」<sup>21)</sup>ギリシャ時代と対極にある。現象と本質、外形と実体は、ヘーゲルに言わせれば、宗教改革以前までは一体化されており、外形は実体を語り出し、実体は外形において自らを展開させていた。精神は物質化、肉体化されていて、物体はその精神と常に等位的に把握されていた。この状況が宗教改革においてくつがえされ、精神と物質とが乖離し始め、各々独立してしまうようになった。外形が意味を暗示し、象徴化しゆく媒介と化してしまったことを、ヘーゲルは、近代芸術の特徴として捉えている<sup>22)</sup>。芸術作品がその現実化において、作品が語るはずのものの類推を通しておこなわれ、作品の意味が芸術作品の外部に求められ、かくして作品は常に何か他のものを暗示する象徴となってしまう。「ギリシャ芸術は彫塑性と客観性をその特徴とする。あらゆる形姿が肉体と運動に満ちて地上に現われる。」<sup>23)</sup>という彫塑性が近代芸術においては抽象性へ、客観性が主観性へ転位しているのである。

このような、精神の自立性、独立性を物質表現から切り離し、むしろ物質表現を独立した媒介へと指定させ、背後にあるはずの精神実体と距離化することは、M. ハイデッガーの言う「超感性界はその影響力を持たなくなっている」<sup>24)</sup>事態へと至り着くのである。物化現象の進行の中で近代人の精神は、公的・形而上的理念を失い、自らの精神の方向を規定しうる座標を失ってしまっている。ハイデッガーはこの事態を次のように述べている。「あらゆる現実的なものの超感性的基底であり目標であるところの神が死んでいるなら、諸

理念における超感性界がその拘束力、とりわけ覚醒させる力と建設力を失っているなら、人間には自らを支え方向づけてくれるものはもはや何も残らなくなる。」<sup>25)</sup> さらに、「ニーチェは自らの哲学を形而上学に対する反対運動であると捉えている、すなわち彼にとってはプラトニズムへの。しかし単なる反対運動としては、その哲学はすべてのアンティと同じく、それが係わるものの本質へと必然的に捉われている。形而上学に対するニーチェの反対運動は単なる裏返しとして、形而上学へと完全に巻き込まれている。」<sup>26)</sup> 有効性を失ってしまった形而上学に対して、Kritik——距離化——なしで立ち向かうのは、ヘーゲルの悪循環論証と言いうるものである。形而上学が今やかかえこんでしまっている疑義の中で人間精神はイデアルな力という対立項を失ってゆく。例えば宗教はその有効性を失い、少くとも精神的意味内実において、人間間の紐帯として機能する本来の力を失っている。共同社会を形成しうる精神秩序はもはや不在となってしまっている。迷うことしか人々は出来ないのである。

### 3.

歴史転形期の意識が人間の精神に濃い影をおとし、既存理念に対して一定の距離意識を持ち始め、自らが置かれている歴史的時に対応する理念をめざすものに、ヘルダリンの論文『解体の中の生成 (Das Werden im Vergehen)』がある。この論文においてヘルダリンは、移ろいゆく時の規定を十全に受けざるをえない自らの時代にあって、歴史がいかなる実体を取り、歴史構成因子がどのように絡み合っているかを、極めて理想的な図式化ではあるが、述べている。この中に次の言葉がある。「この祖国の没落、つまり移りゆきは、既存世界の諸部分において感じられ、そのために、まさしく既存のものが解体する瞬間や程度において、新しく出現するもの、若々しいもの、可能なるものが感じられることになる。というのも、統一なくしてどうして解体が感ぜられようか (Wie könnte die Auflösung empfunden werden ohne Vereinigung?)」<sup>27)</sup> 解体が解体として感得されるのは、無限なるものが意識化され、無限なる歴史統一力が前提となる場合である。統一的な歴史集積体が一貫してかちえ、歴史の中で流れゆくものが、前時代において機能していた秩序を突き破って顕にされることで生ずるのが解体の意識である。「かくして、持続するものが、自ら解体の中にあると感ぜられるべきであり、かつ感ぜられるなら、その際、諸関係や諸力の汲み尽くされていないもの、無窮なるものは、つまり前者(＝解体)は、後者(＝無窮なるもの)により、その逆よりも一層強く感ぜられるに違いない。というのも無からは何も生まれないからである (denn aus Nichts wird nichts).」<sup>28)</sup> 歴史統一力の感得が解体の意識を生み出すのであり、解体があるがゆえにその統一力が感ぜられるのではない。持続せ

る力の外化が主語であり、解体の意識とは述語の立場にある。しかし、常に各歴史時代はこれに内在するエネルギーを時代固有の形式により枠組みをし、生産的な方向へとその形式を通して自らを上昇させてゆく。形式の不在はいかなる時代にあっても不可能なのであり、各々固有な形式を時代は常に出現させ、それにより自らを制約するのである。従って、既成の形式＝秩序が解体し、力を失なってしまうということは、その時代に析出してきた歴史蓄積エネルギーがそれまでとは異なる、新たな形式を求めていることを意味する。かくして必然的に、既成秩序の解体とは、新たな秩序の出現しつつあることであり、未来因子が消えゆく過去因子とお互いのベクトルを交叉させ、2力が共存している時点が解体期であることになる。つまり歴史転形期とは、解体と生成のベクトルが上・下へと同時進行し、拮抗する様相を展開しているような内実をもつ時点なのである。それは、解体と生成とが歴史転形期の運動をその底で規定していることであり、転形期の枠の中で解体と生成は同一現象なのである。

このようなヘルダリンにおける転形期意識をさらに具体的に語るものが、彼における“夕べ”の意識である。青年期ヘルダリンにおいて“夕べ”の意識は、〈Abendfantasie〉、〈Die Heimat〉等の詩が語る如く、柔らかな光が包む単になごやかな情景・風景描写という機能しか持ち得ていない。しかし、昼と夜との中間状態として柔らかな光線が保証してくれる淡い輪郭という心象風景としての効果から、“夕べ”の意識は、やがて、ヘルダリンにおける歴史意識を、自らのおかれていた時が転形期であるという確証を語る象徴的意味を持ってくる。この移行をよく表現するのが1800年に書かれた作品『パンとぶどう酒 (Brod und Wein)』である。イエス・キリストが12使徒とともに、最後の晚餐を催した時に夕餉として出されたパンとぶどう酒から連想された作品である。静寂さの筆致にたぐいまれな表現力をもつヘルダリンらしく、第一節における夜のおとずれ＝夕べの始まりは圧倒的な雄大な威圧感をもっている。第2節以下において、キリスト教およびディオニュソス主義の諸理念を介した時代意識が肉太なタッチで描かれている。

Ja! sie sagen mit Recht, er söhne den Tag mit der Nacht aus,  
Führe desHimmels Gestirn ewig hinunter, hinauf,

.....

Was der Alten Gesang von Kindern Gottes geweissagt,  
Siehe! wir sind es, wir; Frucht von Hesperien ist!<sup>(29)</sup>

(そうなのだ！彼らの言っていることは正しいのだ、彼は昼と夜とを和解させるのだ

.....

古き者たちの歌が神の子らについて予言したのは、

見よ！ それは我々のことなのだ、我々、夕べの国の果実のことなのだ！)

昼と夜との対比、中間段階としてある“夕べ”、表面的な充溢する光明の昼という時代、その表面的な形式＝秩序がはじけ飛び、潜んでいたエネルギーがそれに見合った形式を得、新たにリアルになった夜の時代、この2時代の質が“夕べ”においては共存し合っている。“夕べ”とは、昼から夜の糸口でありつつも、その両者の要素——とりわけ光りの強さを考えると明らかなのだが——が相殺する、〈無〉という中間段階である。不毛なる無ではなく、豊かさを内に包み込み、2要素が均衡を保っているがゆえの無なのである。時代意識に敷衍するなら、昼という、特定の時代の関係がもつ質が全面的に支配し、人間・社会関係を一定の枠組みに包摂しえている形式の確立されていた時代、そのような時代を支配していた形式＝秩序が、同時進行しつつある来たるべき時代のエネルギーに対応しきれず、その有効性を失い、機能しきれなくなってしまう時代が“夕べ”なのであり、そして、歴史エネルギーに見合った形式をもつ時代が夜なのである。かくして、“夕べ”において、過去と未来とは共存し、かつ重層関係をなしているのである。「精神のない感性と、感性のない精神！ 哲学のない歴史、経験、慣習、そして、経験のない哲学！ 原則のないエネルギーと、エネルギーのない原則！……」<sup>30)</sup>とヘルダリンが自らの時代状況を語る時、そこには、エネルギーを枠組みしうる「原則」、つまり、時代の新たな秩序への期待がある。既成秩序の解体は、それとは逆なベクトルをもって出現してくる新たな秩序の到来を約束しており、保証していると語っている。エネルギーの質の転換、社会組成の組み換えを可能ならしめる公的秩序が出現しつつあるのである。今では時代エネルギーが既存の秩序と矛盾し、きしみをあげている。新たな形式、秩序とは、近代の個我主義傾向が蓄積してきた力を十全に機能させうる客体として機能しうるものに他ならないのである。

しかし、以上の解体期、“夕べ”の意識は、つまり、無というものの生産的な概念は現実を具体的に直視するなら、いまだ理想的な図式化である。理論は無論、具体的現実の中から作り上げられるものではあるが、ヘルダリンにおいては同時に、現実の中にある肯定的な可能性をクローズアップさせ、望ましくあるべき図を人々に訴えゆく意図ももっている。表・裏の関係において、否定的現実が肯定的性格を合わせもっている。しかしそのことは、逆に現実を直視するなら、現実があまりに否定的であり、悲しき現実でありすぎる事の反証と言っているのである。解体期、“夕べ”が示す相としてある“無”という様相は、現実における生産的な無たらしめる要因の欠如を色濃くもっている。彼は詩文を通して自らがこの要因として機能するべく努めている。転形期における人々の「迷い」を停止させ、人々の中に一つの理念的な客体を呈示し、人々に〈壁〉を立ちはだからせんとしている。彼の詩文は現実への訴え、照り返しを生命としているのだから。

## 4.

超感性界と名づけられ、神という名で総称されうる理念的力の崩壊は、人間活動における秩序感覚、いわば制約として人間精神の方向を規定する基軸の喪失となってゆく。人間が世界を一元的に支配し、そこに公的な形式を見い出すことなく、人間は常にさまよい続けることになる。しかしこれは、ヘルダリンにとっては、対立というものが対立として機能していないが故の迷いなのであり、しかも、人間の営みに対して対立項となるものの不在感覚がもたらすものなのである。ヘルダリンの精神基軸は決して一元的、一極的構成なのではなく、対立項を措定し、その対立の中において、人間精神の、あるいは、人間の社会生活において生産性は保証されうるという確証であった。

「偉大なる詩人は決して自分自身から離れることはなく、望むかぎり自らを自らで乗り越えてゆくことができる。つまり人間は、高みへも深みへも落ちてゆくことが出来るのである (Mann kann auch in die Höhe fallen, sowie in die Tiefe)。」<sup>31)</sup> エロスとアガペーという、人間精神を規定する上・下両方向への牽引力は、ヨーロッパ文学における苦悩する詩人らのアポリアであり、その両方向へ引かれゆく人間としての宿命から、文学における質的發展を保証した問題である。上の叙述の中に、2方向へと相反して進む力を自らの中で受け止め、抵抗し合う中で内的に均衡をとろうとする姿勢がヘルダリンにおいて認められる。とりわけ、「高みの中へ落ちてゆく (in die Höhe fallen)」という矛盾した言い方の底に、ヘルダリンにおける重力の問題、しかも上・下2方向の対立という近代のアポリアに対する一つの答えが潜んでいる。それは重力に抵抗することではなく、重力を自ら負い受け止めようとする意識である。重力の問題についてシラーは次のように述べている。「しかし質量は、有機体特有の本性に対し異質な力として働く重力に常に従わねばならぬ。これに対し、質量が形式によって、そして(動・植物界においては)生々とした力(私は有機的なものの自立をそれに入れていた)により完全に支配されるところではどこでも、我々はつねに美をみとめる。」<sup>32)</sup> シラーにおいて質量は形式、生命力によって支配される、つまり、形式が主となり、質量が従となり、互いの支配・非支配という譲歩・妥協の結果として生み出されるのを美とする。ゲーテの Oxymoron について述べた如く、質量と形式は静止的、シンメトリカルなバランスという稀有な瞬間において重力が相殺される事態、重力がそれとして機能しつつも、表面的な外形においては無重力らしいバランスが保たれている事態が美と考えられている。2要因の服従関係が美の前提とされている。そしてその関係で重力は一見克服されているかのような観を呈しているのである。

シラーにおける重力は上から下へという単一な形で動くのに対し、ヘルダリンにおいて



上へ向かう重力と下へ向かう重力とは彼自ら、もしくは一事象の中で共存し、それ故の動的、一種の弁証的緊張状態が生み出されることになる。古典主義者シラーの静止的美ではない。『Der Rhein』の中に次の言葉がある。

Ein Gott will aber sparen den Söhnen  
Das eilende Leben und lächelt,  
Wenn unenthaltssam, aber gehemmt  
Von heiligen Alpen, ihm  
In der Tiefe, wie jener, zürnen die Ströme.<sup>33)</sup>

(神は しかし 息子たちに 急ぎゆく生を許そうとはしない  
そして、放縦に しかし 聖なるアルプスに阻まれて  
深みの中で あの者の如く 川が怒る時、神は微笑むのだ。)

ライン川がアルプス山中において岩壁にその流れを阻まれ、うねり屈曲し、自らの流れと岩壁が抵抗し合い、対立的な関係となる。しかしこのライン川の憤り、神に対する怒りを見て「神は微笑む」のである。この神の微笑とは、ライン川と岩壁との間で展開されている軋轢が神の贈与であり、この対立は神聖なる営みである旨を語り出しいる。ライン川と岩壁との対立は神の手によって枠づけされているのである。対立が対立として機能するには外枠が必要とされており、その枠の中で行なわれる対立こそが真なる対立なのである。つまり、対立が活動し始める時、あるいは、対立が対立として活性化されていること自体が調和という枠中において可能なものであり、生産性を持つという発想である。「人間が、一般的にも個的にも、ある一つの点(多かれ少なかれ純粋な素朴)から、他の点(多かれ少なかれ完成された教養)へと移りゆくさいに経ることになる離心的行路は、それらが向かう方向からいうと、つねに同一であるように思われる。」<sup>34)</sup> ヘルダリンにおいてよく語られる離心的行路(exzentrische Bahn)とは、中心点を各々の焦点とする2つの輪が、各々の活動の高まりの中で互いに相接近し合いやがて一つの円、楕円となるプロセスを語っている。この時、離心的行路にある両円は、お互い同志の対立を通して自らの円を拡大させてゆき、2つの円が作り出す外円はその拡がりを得てゆく。2項目の対立、それが実は調和という外枠、上述のプロセスにおいては2円の共有する中心軸の完成によって活性化されるという対立図式が、ヘルダリンにおける精神基軸なのである。さらに敷衍するならば、相対立するものが対立という図式を勝ち得る時、それは、2点を結ぶ中心軸を必要とする。その中心軸を共有することで対立が完成され、対立が機能してゆく。つまり、同一の中心軸とは2対立の調和した基底を語る。同一の中心軸を得るということは、2対立が対立することによる調和であり、調和の完成である。離心的行路においては、対立図式に

至ること自体が、2対立項は調和していることなのであり、かくして調和と対立は一事象の表と裏の関係にあるのである。

「ここから分離はさらに、諸部分がその最高の緊張の中にあり、お互い最も強く対立し合うところまで進む。この対立から分離はそれ自らの中へ引き戻る。つまり、諸部分は、少なくとも本来最も緊密に結び合っている諸部分は、部分としての自らの特殊性の中で、全体における部分としての立場において自らを止揚し、かくして一つの新たな統一体が生まれてくるのである。」<sup>35)</sup> この事をL. ライアンは次のように説明している。「分離とは全体の分離のみならず、むしろ——知的直観の中で認められた一切の存在の統一性にもとづいて——全体が感得されうる全体として自己に至る (Zusichkommen) ことなのである。つまり分離とは全体になることであり、全体は部分においてしか存在しない。」<sup>36)</sup> 分離とは分離される対象と自らとの対照関係の中で自らが置かれている状況、全体という輪の中の自己把握を完成させることである。それは全体という輪への認識を通した自己検証——*Sielbstidentifizierung*——であり、かくして自己は全体の中で自己とともに全体性をも獲得しゆくのであり、この事態は分離が拡大進行することで、つまり分離の緊張度が高まるに応じて増々高まってゆくのである。

対立の図式化が完成されることがまず急務である。その完成によって状況は「全体における部分としての(自らの)立場において自らを止揚」することが必然的に生じてくるのである。対立が否定的にではなく、ポジティブに機能することにより両対立項の宥和の輪は拡大し、両者の調和せる輪＝全体性の輪は広がってゆくのである。これは対立性という指標において「その分明さが最高度に固有な存在、すなわち極性的な存在とされているのであり、それゆえそれらの対立物は反対の軸端とともにただちに固有な意味を失う」<sup>37)</sup> というギリシャの極性的思考形式である。対立により2要因は各々の固有な活動を全面的に展開させてゆく、しかし、この両者は一般的な意味での調和は得られない。それはむしろ両者の消滅、死を意味するからである。永遠の対立が永遠の調和なのである。ヘルダリンが言う「生の不協和音を通してより高次の調和へと導く」<sup>38)</sup> という言葉は、対立する2項目が、互いの対立を通してのみ自らを展開させ、その中で2要因が上昇してゆくこと、その2つのベクトルが対立という絡み合いの中でのみ自分らのレベルを引き上げあう、いわば螺旋状の発展過程と言ってもよいのではないだろうか。

しかし今や時代は自らに対立するものを失ってしまっている。無重力の中をさ迷い歩く「野獣たち」<sup>39)</sup> にむかって、対立するものを提起し、彼らの迷いの中へ壁となって、歩む方向を規定するものが必要とされている。それにより彼らは、自己の周囲に広がる闇の中で立ちはだかる壁と緊張関係を持つことになるからである。ルカーチのヘルダリン論<sup>40)</sup> に

おける現実と理想との落差は、ヘルダリンにとってむしろ前提であった。落差が認められるが故に理想は成立しえるのであり、その落差を通して人々は自らの荒れ果てた現実をそれとして認めることが可能だから。理想こそが彼らにとって壁であり、個我的生に対して客体となりうるものであったから。

このような落差がもつ幅の中でヘルダリンが好む heilig の語は生きてくる。

Vor allem, daß man schone  
Der Wildnis göttlichgebaut  
Im reinen Geseze<sup>41)</sup>

(とりわけ、人が純粋な法において神的に造られし荒廃を  
いつくしむようと)

この部分について F. バイスナーは次のように述べている。「他の神性の代わりとなって支配するマドンナ、その庇護のもとにある神なき時の間が示す荒廃は、しかし純粋なる法則において神的につくられている。それ故、荒廃は決して無意味ではなく、神聖 (heilig) である。というのもその荒廃によって、神なき時においても気高い光りはなごやかに輝き、決して燃え尽きることはないからである。」<sup>42)</sup> 荒廃が神的に造られているという一見相矛盾する言い回しは、荒廃が神聖なるもの、神の贈与であり、思寵であること、つまり荒廃というものが積極的かつ肯定的背景をもったものであることを語っている。これは、*Wie wenn am Feiertage* において述べられている「聖なるカオスから (aus heiligem Chaos)」<sup>43)</sup> という語が明確に打ち出していることである。ギリシャ神話においてカオスとは、その中から「エレボス《暗黒》、ニコクス《夜》、ヘーメラー《昼》、アイテール《上空の輝ける空》が生まれた」<sup>44)</sup> と言う如く、空虚なる無ではなく豊饒さを秘めた混沌である。「時の間 (Zwischenzeit)」<sup>45)</sup> とは可能性の瞬間であり、未来へと投げ出される空白の時である。社会の解体という現実を転形期として把える意識は、新たな秩序が現われつつあるがために生じる歴史意識である。この状態の中で個我へと収斂することは、新たな可能性を否定し去ることである。というのも個我へと求心的に入り込むことは、対立という創造的レベルに至ることを拒否するものであるから。人間を世界の主たらしめた近代ドイツ精神思潮の中で、人間へ対立的に係わるものを詩文を通して人々に投げかけんとする意図がヘルダリンには認められる。Oxymoron が物語っている如く、offen なる目を通してすべての対立項を取り入れた精神の高みの中で、現実の中へ対立を持ち込み、あくまでもその対立を対立として機能させるべく配慮し、かくして動的・生産的のバランスの中へと人々を入れようとするのである。人々に理想という客体を提示し、かくして人々の非生産的なカ

オスを生産的カオスへ転ずるものとしてヘルダリンの詩文はあったのである。このことはヘルダリンの論文断章『しかし賢者たちは』において次のように語られている。「しかし、精神によってのみ、ただ一般的にしか区分することのない賢者たちは、あわてて純粹なる存在へと立ち戻り、それにより一層大いなる無差別の中へと落ちてゆく。というのも、彼らは十分に区別したと思ひ込んでいるからであり、彼らが立ち戻った非対立は永遠なものだと考えているからである。彼らは、その本性を、最低の現実を、現実の影を理想的対立や区分と混同してしまい、それによって自分自身をごまかしているのだから……」<sup>56)</sup>

## 註

## 使用テスト

Hölderlin Sämtliche Werke, Grosse Stuttgarter Ausgabe, herausgegeben von Friedrich Beißner, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1970 (以下 GStA と略す)

- 1) Schiller, Friedrich: 1980 Über naive und sentimentalische Dichtung Friedrich Schiller Sämtliche Werke 5. Bd.: Carl Hanser Verlag München S. 694-780 特に S. 716 ff.
- 2) Pierre Bertaux は彼の論文 („Hölderlin und die Französische Revolution“. Hölderlin Jahrbuch 15. Bd. 1967/68. S. 1-27: J.C.B Mohr, Tübingen) においてヘルダリンをジャコバン主義者として扱った。この見解には無理がある、しかし彼の論文によりヘルダリンははじめて地上に降らされた。
- 3) >Heidelberg<. GStA 2/1 S. 14.
- 4) GStA 4/1 S. 270.
- 5) Heselhaus, Clemens: Übersetzungen und Zeugnisse gegenwärtiger Wirkung Hof, Hölderlins Stil als Ausdruck seiner geistigen Welt Hölderlin Jahrbuch Bd. 9, 1955-56, S. 260.
- 6) 哲学辞典 平凡社, 昭和 48 年, p. 906.
- 7) >Urtheil und Seyn< GStA. 4/1 S. 216-217.
- 8) Heselhaus, ibid.
- 9) Bräutigam, Bernd: 1975 Reflexion des Schönen-Schöne Reflexion, Bouvier Verlag Herbert Grundmann Bonn S. 1-21.
- 10) GStA 6/1 S. 246.
- 11) GStA 6/1. . 303-305.
- 12) >Wie Wenn am Feiertage<. GStA 2/1, S. S. 119.
- 13) 柴田 翔: 「ゲーテとノヴァーリスの宗教意識」(1972『現代文学における宗教体験と世界認識』p. 15.
- 14) GStA 6/1 S. 263.
- 15) Novalis: Novalis Werke Band I: Carl Hanser Verlag. 1978 S. 147-177.
- 16) GStA 2/1 S. 188.
- 17) GStA 2/1 S. 126.
- 18) 11) と ibid.
- 19) GStA 6/1 S. 426.
- 20) Heidegger, Martin: Holzwege, Nietzsches Wort „Gott ist tot“: Vittorio Klostermann 1972. S. 200 ff.
- 21) ジャン・パウル 美学入門, 古見日嘉訳: 1973, 白水社, p. 80.
- 22) フリードリヒ・ヘーゲル: 美学, 第 2 巻の上 (ヘーゲル全集 19 の a: 竹内敏雄訳): 昭和 44 年, 岩波書店, p. 870 以下.

- 23) 21) と ibid.
- 24) 25) 26) Heidegger ibid.
- 27) 28) „Das Werden im Vergehen“ GStA 4/1, S. 282-3.
- 29) ›Brod und Wein an Heinse‹ GStA 2/1, S. 94.
- 30) GStA 6/1, S. 229.
- 31) GStA 4/1, S. 233.
- 32) Schiller, Friedrich: Friedrich Schiller Sämtliche Werke 5. Bd.: Carl Hanser Verlag 1980, S. 413.
- 33) ›Der Rhein An Issak von Sinclair‹ GStA 2/1 S. 144.
- 34) GStA 3, Hyperion S. 163.
- 35) GStA 4/1 S. 269.
- 36) Ryan, Lawrence J.: 1960, Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne: W. Kohlhammer S. 23.
- 37) フィリブソン, P.: ギリシャ神話の時間論. 広川洋一・川村宣元訳: 1979, 東海大学出版会, p. 67.
- 38) GStA 6/1, S. 260.
- 39) GStB 2/1, S. 127.
- 40) Lukács, Georg: 1964, Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten Georg, Lukács Werke Band 7: Luchterhand Verlag S. 164-184.
- 41) ›An die Madonna‹ GStA 2/1 S. 214.
- 42) GStA 2/2, S. 847.
- 43) GStA 2/1, S. 118.
- 44) ギリシャ・ローマ神話辞典. 高津春繁著: 1979, 岩波書店, p. 95.
- 45) 42) と ibid.
- 46) GStA 4/1, S. 237.

### Zusammenfassung

In diesem Aufsatz wurde darüber behandelt, welche Bedeutungen die Dichtungen Hölderlins für ihn selbst haben. Das Thema wurde unter drei Punkten, der Form (Oxymoron), dem geschichtlichen Bewußtsein (Wendepunkt) und der Auflösungsperiode (Abend) weiter entwickelt. Im Grunde wurde über die Konstruktion des poetischen Geistes Hölderlins ins Klare gebracht, mit den wirklichen und zeitgeistigen Situationen verbunden.

Wie das Oxymoron in Dichtungen Hölderlins funktioniert, spielt in seinem Dichtungsbegriff eine dialektische Denkweise (Gegensätze in Versöhnungen) eine große Rolle. Das heißt, wenn zwei Faktoren in eine gegeneinander widersprechende Form kamen, dann können sie sich schon miteinander versöhnen. Nur durch diesen Prozeß kann alles Einzelne seine eigene produktive Entwicklung ermöglichen. Aber im Hinblick auf die zeitgenössische Wirklichkeit können die Menschen nichts Gegensätzliche finden, weil sie das Leben führen, dessen wesentlicher Charakter im Trieb nach innen liegt. In dieser Wirklichkeit versucht Hölderlin, mit dem Reiseappell die Blicke der Menschen nach außen zu richten. Von seinem Standpunkt bedeuten doch die Blicke nach außen die nach innen im wahren Sinn des Wortes, d. h. nach Deutschland. Dann bietet sich das tragische Bild, daß die Deutschen nur irren. Hölderlin versucht, in diese Situation des Irrsins mit seinen Dichtungen eine Art von Mauer zu bringen, als öffentlichen, objektiven Gegensatz. Eben aus dieser Absicht stammen die Dichtungen Hölderlins.